

# “全球伦理”视域下的译者程抱一

袁 莉

## 引言：

全球化语境中的文明冲突与对话，呼唤一种新型的世界伦理关系。人类的翻译实践活动既然是实现文明间交流与对话的重要手段，在今天的语境下，就必须纳入到这种新型伦理关系的思考框架中。二十世纪九十年代，著名天主教自由思想家孔汉思（Hans Kung，又译汉斯·昆）和斯维德勒（Leonard Swidler，又译史威德勒）提出了“全球伦理”的构想<sup>1</sup>，其要旨是各个国家、各个民族、各派宗教的“一种基本共识，对于有约束力的价值观、不可改变的准绳以及个人态度的基本共识。”若缺乏这种共识，我们的世界迟早会陷入混乱，为独裁所宰制人类因此必将步入绝望之境。可以说“全球伦理”是当今社会解决文明冲突、作为文明对话基础的新概念。我们认为，在翻译研究领域里，它也是构建新型翻译伦理、指导翻译主体采取行动的最终参照系。怎样处理好翻译活动中各个主客体之间发生的权力话语关系，在全球化的语境中，怎样帮助中华文化更好地“走出去”，我们迫切地需要一个方向，需要一个成功的探路人——我们选择了法国人心中的“东方传奇”、“不朽者”程抱一。

## 一、翻译主体研究的哲性思考：翻译伦理

在源语文化向译入语文化传递的过程中，翻译行为的主体因素在权力与义务的框架内建构起的相互关系以及道德法则，就是我们所说的翻译伦理。回顾中西漫长的翻译历史，忠实还是创造，归化还是异化，可译还是不可译，诸如此类种种传统的翻译伦理观，自始至终都规约着译者在翻译活动过程中所设定的目标和应尽的责任。不过近三十年来翻译研究领域发生的文化转向，使得这一传统的翻译伦理大厦陡然发生倾斜，人们越来越注意到翻译文本的前世今生中有关“他者”和“自我”主体的存在。翻译行为的实施主体——译者，面对语境化

<sup>1</sup> 1997年联合国教科文组织（UNESCO）成立普遍伦理计划，对“全球伦理”构想加以讨论和推广。必须说明的是，“全球伦理”并非一种描述新兴意识形态的固定文本，而是一个开放的计划，呼吁各大文明和宗教间彼此对话，寻求精神资源上的融通，从而凝聚关于“人性”的新共识。台湾学者刘述先在《全球伦理与宗教对话》一书中所归纳的朱子“理一分殊”思想，就是当代新儒家对孔汉思等所创理念的呼应。

和历史化了的文本，如何处理“异与同”、“我与他者”的关系，则是我们所谓新型翻译伦理所要涉及到的最主要问题。

二十世纪末西方翻译研究文化学派的活跃人物如韦努蒂、皮姆、切斯特曼等是译界公认较早议及翻译伦理问题的专家。鉴于国内已经有大量关于上述专家理论的翻译和介绍文字，本文不再重复，但是需要指出的是，上述学者的研究成果多多少少都直接受到法国思想家安托瓦纳·贝尔曼的启发<sup>2</sup>。早在1984年和1985年的两部著作（《异的考验》和《翻译与文字——远方的客栈》）里，贝尔曼（1984:23）就将“回归伦理”这一概念，作为文化学派“翻译宣言”的核心内容提了出来。1991年贝尔曼英年早逝，其遗孀于1995年和2008年为他整理出版了两部遗著《翻译批评论：约翰·邓恩》和《翻译的时代》，“翻译的伦理性”仍然是其核心概念。迄今为止，贝尔曼的译学专著一共传世四部，每一部都在西方译学界引起巨大反响，可以说，其有关伦理的哲学思考极富前瞻性，启发了每一位后来的文化学派翻译研究者。贝尔曼认为“翻译有三大极限目标：伦理性，诗性和哲学性。”贝氏所说的“翻译伦理性”，不仅仅意味着传统意义上译作的忠实度和准确性，更重要的是，“意味着将他者作为他者本身，予以承认和接受。”他提出在翻译过程中，应该实行的是“面向异的教育”，即要求译入语文化承认并接纳源语文化的“异”，将其植入体内，使译入语文化成为源语“远方的客栈”，依附于“文字忠实”的手段，实现理想的“翻译伦理”。在对待“异”的态度上，贝尔曼选择了母亲般的包容与慈祥：“在异者自身的语言空间内打开异者。”不强制，不敌视，更不试图去征服，而是触摸异者、接纳异者。翻译是什么？在贝尔曼看来，翻译是将“自我”置于“他者”——即“异”的考验之下的语言活动。贝尔曼一反“美丽的不忠”、“本族中心主义”式的意译和超译，推崇荷尔德林、夏多布里昂式的“字面翻译”。“翻译伦理性、诗性和哲学性的最终目标，就是要在译入语中保留翻译的新鲜面孔，展示它纯粹的新。”贝尔曼以这样一种开阔的胸怀，面对异域文化进行思考，目的就是要滋养译者身处其中的本土文化，改造并丰富本土文化。

贝尔曼的理论之所以在西方产生了巨大的反响，是因为他的内省和批判精

---

<sup>2</sup>参阅 Anthony Pym, *Pour une éthique du traducteur*, Editions de Presses de l'Université d'Ottawa, 1997; Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Editions de Routledge, London, 1998; Chesterman, Andrew. *Ethics of Translation*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997.

神，因为他质疑了西方三百余年来因文化上的强势，而在翻译策略中普遍采取的“意译”和“美译”的传统，在进行翻译研究时，能摒弃成见和歧视，转而以开放、包容的姿态抵抗“本族中心主义”，秉持“存异为异”的翻译伦理模式这是值得我们尊敬和效仿的。

然而，当我们回过头来反观中国当下的文化语境，贝尔曼的这套主张，是否也值得中国学者们立刻步步紧跟并付诸实行呢，如同近几十年来其他的许许多多从西方一股脑儿照搬过来的理论一样，当我们的翻译研究界在引进这一思想和理念的同时，是否应该少一些盲目，多几分反思呢？中国自“五·四”以来以至于当下，整整九十余年，大多是处于主动接受他族文化改造和丰富的时期。我们似乎领略西方世界的强大时间太久了，已经常常习惯于用仰视的目光去领受西方的文化和文明。再看今天中国所谓的潮流文化，绝不仅仅是“将他者作为他者本身”，而是有将他者视为神圣的趋势。无论是畅销读物，还是西方学术著作的引进浪潮，在其翻译过来的文字中，不难看到通篇的西式句法，诘屈聱牙处比比皆是，真正的文学翻译精品少之又少，原创的学术理论研究也受到了极大的干扰。对于我辈学人而言，在追求文化翻译“他者性”的同时，是否应该回一回头，重新审视一下“自我”，重新审视一下在翻译大潮席卷之下，我们母语文化的生存与发展呢？作为翻译研究者，在进行理论分析时，怎样拿捏文化传播过程中这个“异化”还是“归化”的度，怎样帮助译者主体处理好“我与他者”的关系，最终寻求一种自省、平衡、对话的解决方案，这正是值得中国翻译研究界再三斟酌的伦理问题。

在翻译大潮中重新审视中华文化的生存与发展，绝不是一种提倡“民族中心主义”式的倒退，而是在稳住自我的根基、保护本国文化独立性的前提下，再行全方位地开放，再主动融入全球文化的交流与互动中。如果说人类的翻译行为是促成不同文化间实现对话的手段，那对话主体与主体间绝对的平等与尊重就是最大的前提。翻译主体若没有强大而深邃的母语文化背景作支撑，如何理解“他者”精神之深邃；没有自身文化传统根基的保留，如何将“他者”的优秀吸收而成“自我”的扩充与增富，不致沦于“他者”的附庸。

因此，我们迫切地要寻找到一位融会中西的理想“中间人”角色，在他的翻译和创作实践中，既能体现出深厚的双语文化底蕴，完美再现原作的精髓，

又能超越单纯的摆渡和传播，站在更高的境界进行艺术创新，实现不同文化间的真正的对话和提升。程抱一无疑是最好的选择。

## 二、理想的个案：程抱一诗歌翻译与创作中的伦理追求

程抱一先生 2002 年入选法兰西“不朽者”名人堂，成为继赵无极和朱德群之后第三位亚洲裔的法兰西学院院士。他用法语直接创作的诗歌和小说屡屡在法国获奖，成就令人瞩目。但我们认为程抱一在与法语“相遇”之后，在他的生命因新的语言介入而发生“存在性”转折，成为真正意义上法国诗人、作家之前，不可忽略地首先扮演了一位东西方的“摆渡人”角色，而且是双向的“摆渡人”。他在七十年代末译出、由散文家徐迟帮助在国内出版的《法国七人诗选》，曾让改革开放之初的中国读者重新领略到了法兰西艺术之泉的“芬芳甘冽，快活得无法形容”（程抱一 1984：2）；他的《中国诗语言研究——附唐诗选译》、《虚与实：中国画语言研究》和《云泉之间——中国诗歌再造集》这几部标志性的著作，也让以法国为窗口的西方读者真正走进了中国传统诗、书、画所营造的绝妙意境，迷上了中国古典文化，“在离开书店的时候，口袋里很可能会装着关于中国诗词创作的小册子。”（卡赛 1999：284）程抱一先生的生活境遇和研究经历，他的中法诗歌译本的权威性和社会价值，他所拥有的译者主体之“翻译视野”和“翻译立场”都是独一无二的，值得作为翻译主体之新型文化伦理研究的重大课题。

不可否认，我们国家近年在“文化走出去”战略实施的过程中似乎走得并不顺，许多翻译过去的作品成了国外书店的压箱货。可是程抱一有关中国诗画的著译作品却在法国大受欢迎，一版再版，成为被西方人理解并接受的“东方的奇迹”，这点相当耐人寻味。我们认为，程抱一著译成果的受重视，不仅仅是他的作品魅力和学术价值，更是因为他深刻了解在西方的文化动态转型期人们对神秘的东方文化有着怎样强烈的渴求。西方的读者在程抱一的作品中除了能有耳目一新的发现，还能找到许多内心的共鸣，法国的学术界也深深感受到了他所诠释的东方思想和文化的价值。

我们来举几个译例：

程抱一对王维《辛夷坞》的翻译：

辛夷坞	<i>Le Talus-aux-Hibiscus</i>
木末芙蓉花，	<i>Branches extrémité / magnolias fleurs</i>
山中发红萼。	<i>Montagne milieu / dégager rouges corolles</i>
涧户寂无人，	<i>Torrent logis / calme nulle personne</i>
纷纷开且落。	<i>Pêle-mêle / éclore de plus échoir</i>

*Au bout des branches, fleurs de magnolia*  
*Dans la montagne ouvrent leurs rouges corolles*  
*-Un logis, près du torrent, calme et vide-*  
*Pêle-mêle, les unes éclosent, d'autres tombent*

程抱一首先给出的是一个“字面翻译”（mot à mot）的版本，排在原诗的旁边，便于让法国读者一一对照每一个中文字的含义，领略一千五百年前中国古诗汉字结构的排列，这是一种最为直观的再现，“存异为异”，带给读者的首先是陌生性和客观性，造成了阅读效果上的第一波冲击。随后，程抱一又给出了一个符合法文现代阅读习惯和诗性表达的自由体诗版本。我们知道，自十九世纪末象征派诗人兰波之后，法语语言的丰富性和衍生的速度，早已胀破了格律诗的外壳，诗歌的散文化和自由化成为现代诗歌的主要特征。程抱一没有效仿其他译者翻译古诗时对格律的生搬硬套，而是以其诗人的细腻和敏感，重新诠释并再造了一首法文诗，风格与他自己后来创作的《托斯坎咏叹》何等相似！再来对照原文，却仍然在内容和结构上保持了对原作最大程度的忠实。那么，让法国读者通过这些优美的诗句领会王维诗的音美、意美和形美，任务是不是就完成了呢？不，程抱一还要传达一种情怀，就是中国儒家和道家文化有别于西方传统二元论的第三元：阴阳之间的冲虚之气，还有立于天地之间与自然和“真生”对话的那个“人”。他在这首诗的后面加了几条长注（Cheng, F. 1996:17-18, 135），讲到“木末芙蓉花”这几个表意文字的视觉特征，整首诗虽然是“寂寂无人”，可是首句里的每个字却都暗含了“人”的成分，从而揭示了人进入此树木之中，“天人合一”，参与整个宇宙演化的过程。译者此时试图在文本中化“自我”为“他者”（此处有双重含义：译者与古代诗人融为一体；译者又是困惑的西方读者的代言人），在他者自身的语言空间内复活了一场神秘的东方文字体验，并且在诠释的过程中融入了译者主体个人的精神境界。

另举一例，刘长卿的《寻南溪常道士》中“白云依静渚，芳草闭闲门。”程抱一的译文是：

字面译：

*Blanc nuage /côtoyer paisible îlot*

*Parfumée herbe /enfermer oisive porte*

意译：

*De blancs nuages entourent l' îlot paisible*

*Derrière les herbes folles, une porte oisive*

或许是因为在巴黎东方语言学院讲过课的缘故，程抱一的唐诗翻译总尽力要将原诗的语言结构原汁原味地再现，同时又将他丰富的感情渗入对原诗的理解中。在这里三个版本的诗句（翻译）同时呈现在读者的眼前，所经历的过程是先让读者直接与一方陌生的语言“相遇”，再“易”（字字对换）再“变”（成漂亮的法文诗）。就在这场“遇-易-变”的游戏中，程抱一让法国读者体会到了“见山-不见山-复见山”的禅宗三境界。在文后注解中，程抱一对“芳草闭闲门”还有进一步的解释：“前两字都含有草字头，草头的重复表明了外部世界自然茂盛的景象。后三字虽都有门字，排列起来，形象地显示了随着诗人渐近隐居之地，视观却越来越明净无华，最后一个裸露的门，达到居士彻底纯净的心灵之象。整句诗，表面是描写，在深层的意义上，难道不是意味着，为寻达真正的智慧，首先需要摆脱来自外部世界的所有诱惑？”(Cheng, F. 1996:19, 41, 232)这样的译例还有很多，包括在《法国七人诗选》中，他对雨果、兰波等诗歌的处理，也不仅仅是对文字内容和结构进行译介还通过详细的注释和评论文字，甚至对某个“字”的详细解读，将翻译过程变成了表达译者主体心志本身和东方智慧的一个传播平台。程抱一的文字解读策略与安托瓦纳·贝尔曼“字面译”的主张不期而遇、暗暗相合，都是不光满足于“意义等值”的传统观念，对“能指的游戏意味”(Berman1999:14)更加以关注，试图再现文字自身的原始魅力和见仁见智的神秘，这点大概就是本雅明在《译者的任务》中所谓的“纯语言”的境界(Berman2008:114)。

我们不难发现，程抱一的诗歌翻译表现了译者主体空前的自我朝向性和凝聚性，从而让他变得与其他译者不同。由于自幼家庭的熏陶和个人的经历，诗人

程抱一既具有儒家传统士大夫的“中庸”、“调和”和“仁爱”的思想，又具备西方新人文主义的“古典”、“理性”和“浪漫”等特质。他的翻译伦理观是独一无二的、中西合璧的、多元复杂的，既反映了他的国学基础和美学价值，又反映了他超越国界的人文智慧和跨文化身份。作为含有特殊伦理意志的翻译主体，他深得汉语和法语两种语言的精妙，用法语对中国古代诗、书、画的阐释细致而迷人，竟常常让我这个中国读者和法国读者一样感叹不已，重新体悟到自己母语文化的美好和快乐，在多年浸润的西洋文学的“经典”里，读了这样的法文翻译唐诗经典，竟前所未有的愈发感到自己的母语多么博大精深。这样的翻译成果，才是真正的“走出去”，才能让异国的朋友理解、领会、喜爱这神秘的“万有之东”，从而将中华文明化为全人类共有的财富。

在与钱林森教授的对话中，程抱一曾表示说中法两种语言后来在他看来“不仅是（用作）交流，而是融和、创新。仅仅做交流，做‘艄公’、‘摆渡人’对今天的我已远远不够了，而要锐意创造。”（程抱一/钱林森 2005：97）这也就解释了为什么自《天一言》后，程抱一不再从事翻译，而是升华到了另一种创作的境界。他在近二十年里相继出版的诗集、小说和艺术文论集，都表明了经历了从东方到西方漫长的旅程之后，他不再满足做摆渡人的角色，而是力图超越民族和地域的限制，提取中、法这两个伟大民族文化中最优秀的部分，来熔铸新的生命，创造新的艺术。就像他在《对话》一书中所说：“每当看到两种语言奇迹般地结合，相依相赖时，我无数次为之激奋，为之陶醉。……既然人和人之间可以有交流与传播，那么，为什么越来越开放的文化与文化之间就不能达成这样的沟通呢？……这是一个共同培育的过程，每一方都有责任从他人身上吸收于己有益的东西。”（程抱一/钱林森 2005：113）

从主体研究的角度看，程抱一是译者里的特例。他跨于中西之坎，中法文修养的内涵和功底均达到上层，既能搭住西方文化发展的脉搏，也能融合东方的哲学精髓；既懂得如何在“异”的空间打开异，也懂得用距离来保持母语文化的神秘。他超越了国籍的分界，超越了国别的文化，走在了知识界的前面，他是具有先知般眼光的“对话与融合”的引领者，让全球文化朝着一个揭示人类命运、展现神奇的理想走去——或许这才是我们从事翻译的终极意义。

### 三、“全球伦理”视域下的主体间对话

当代文化研究作为跨学科的理论研究方法，20世纪末至今在学界产生了重大影响。而正是这一时期，翻译学作为一门独立的学科在中国获得了飞速发展，理所当然地也发生了“文化学的转向”。西方翻译研究的文化学派认为，译者在翻译活动的过程中发挥了强大的主体性功效，“操纵”或“改写”了来自非西方文化的作品。在后殖民语境中，翻译更是成为了一种权力话语，一种权力关系的分支。译者，作为翻译活动的具体执行者，一个同他所处的社会、文化等相互作用所形成的混合体，在各方权力关系所形成的张力中，发挥着主体性的功效。因此我们说，在翻译研究的文化学转向后，译者主体性的问题得以更加凸显。译者是谁？面对语境化和历史化了的文本，该如何处理文化间“异与同”、“我与他者”的关系？基于译本的忠实和背叛、理想和现实间的紧张关系，我们要寻找一个理想化的范本，而翻译的理想标准似乎不能只依靠形而下正确与否的探讨，还应上升到翻译伦理的高度。需要强调的是伦理问题不是科学问题，前者强调态度以及善恶，后者讲究认知以及真伪。从伦理的范畴看待翻译，就不是一个认知意义上论证真伪的问题，而是一个求“善”的过程。在翻译批评与翻译实践中追求绝对意义的“真”，往往是徒劳的，如同传说中的“定本”，是悬搁在理想之上的目标。现实操作中，一个称职的译者往往只能抱着虔诚的态度，苦苦求得一个“善果”而已。

因此本文不拟轻言程抱一的译文有多么的正确，却可以断言它们是富有伦理美学价值的。一方面，他的译作印证了译者自在的笃学和修为，另一方面也体现了翻译主体对他者的敬畏和责任。之所以说程抱一先生是译者主体之中一个较为理想的个案，是因为他特殊的知识结构，既承继了深厚的儒家传统，又拥有跨越东西文化的经历和胸怀。他的古诗词译文之所以能在西方产生这么大的影响是因为他首先有一个强大的“我”——对本土文化有着深度和高度的了解，才有可能对“异质”文化作深度和高度的对话和交融。他自己也说：“就我个人而言，我进入法兰西学院，并不是放弃了什么，而是融和、提升，是提升后的创造从而获致一个新的层次。我没有丢失中国骨肉、中国养分。自身的文化积累越丰富越能与对方交流、提升。正因为有深厚的自我文化根底，才能直面巨大的西方文化传统，才能与之对话，根底浅薄，不可能与对方交流，更不能与之融汇。”

(程抱一/钱林森 2005: 97)

的确，文学翻译就其本质来说是对话性的。译者的工作就意味着参与对话：提问、聆听、思考、应答等等。一切语言的表达，都可被看作是主体间潜在的讨论，而独语式的沉思，也可以看成是灵魂与自己 and 想象读者间的对话。这点在程抱一的文学翻译和评述中尤其得以展现，这里又似乎与巴赫金的对话理论产生相当程度的共鸣。巴赫金（1998：387-388）指出：“人实际上存在于我和他人的两种形式中”，“我存在于他人的形式中，或他人存在于我的形式中。”文化主体间的交往、参与、互动、对话和沟通既是一种必须，也成为人类的一种本分。这就为常常陷于“先验论”、“现实与理想悖离”中的翻译伦理打开了一条通途。借助于对话和沟通，多元的、差异性的主体不断呼唤着在公共生存空间相互依存达成共识的合理性。“从对话语境来说，既没有第一句话，也没有最后一句话，而且没有边界（语境绵延到无限的去和无限的未来）。即使是过去的涵义，即在以往世纪的对话中所产生的涵义，也从来不是固定的（终结了的），它们总是在随对话进一步发展的过程中不断变化着（并得到更新）。”（巴赫金 1998：391-392）在我与他者的沟通过程中，巴赫金的对话理论显然在思考上既有广度，又兼具开放性。从广度上来说，“对话”适用多种文化类型的行为，并且能够在其中容纳不同杂音，形成一种众语喧哗的状况；而其开放性的特点，最突出地体现在对话的“未完成性”。不同语言传统的差异与交流互济，可以激发出各自语言和文化的活力。必须说明的是，种族和文化的差异是无法消除，也是无法彻底悬搁起来的。法国后现代哲人列维纳斯（Levinas 1978:22）在他的重要著作《在之外——或本质之上》中也主张必须尊重他者的“异”，因为只有他者绝对差异性的存在，才能保持人类文化真正的多元和丰富。而本文所采纳的“全球伦理”概念，恰恰也不是追求单一的“同”，而是“理一分殊”、“和而不同”，正如孔汉思所起草的《全球伦理宣言》，虽脱胎于亚伯拉罕传统十诫中有关伦理的四诫，同东方佛教的五诫与儒家传统的五常（刘述先 2006：51），其表现虽是万殊，道理却是同一的，绝不妨碍东西方充分沟通和交流，以“存异求同”的态度探寻既融合又独立的人类文化理想。那么，我们依此而提倡的翻译伦理，就应当是让翻译主体首先立足在本民族的精神资源和优良传统之上，再深入东西方的堂奥，撷取精华，扬弃偏失，如程抱一先生一样，通过创造的阐

释或改造，谋求跨文化的共识和人性的会通之道。

正如《全球对话时代》一书的作者斯维德勒（2006：16）所说，今天的世界已不再是个“定于一”的时代，独白时代终结，我们已步入多元互济、互相对话的阶段。人类语言间、思想间的借镜与自我发展都需要一种新的伦理观。我们借助孔汉思和斯维德勒对于“全球伦理”概念的推广，来拓展上述有关翻译伦理的讨论。中国译论的研究，曾经经历了固步自封、百家争鸣、西化盛行的时代。今天对我辈而言，重要的在于将开放的伦理意识根植在每一个译者的主体视野之中，与当下的“对话时代”和“全球伦理”的呼唤相互应和。今天的世界经济危机频发，全球政治格局发生着深刻的变化，我国政府在这个重要的战略机遇期，制定了“文化走出去”的国家战略。正是在这样的语境下，我们认为国内的翻译理论研究界更应该引起对“翻译伦理”这一问题的高度重视，其中针对文化交流主体性的探讨，则应该成为这场新型伦理探讨之中最为核心的话题。

#### 参考文献

- Berman, A. 1984. *L'Épreuve de l'Étranger*, [M], Editions de Gallimard, Paris.
- Berman, A. 1985. *La Traduction et la Lettre ou L'Auberge du Lointain*, [M], Editions Trans-Europ-Repress, Mauvezin.
- Berman, A. 1995. *Pour une critique des traductions: John Donne*, [M], Editions de Gallimard, Paris.
- Berman, A. 2008. *L'Âge de la Traduction-« La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, [M], Editions de Presse Universitaires de Vincennes, Paris.
- Cheng, F. 1996. *L'Écriture poétique chinoise*, [M], Editions du Seuil, Paris.
- Chesterman, A. 1997. *Ethics of Translation*, Amsterdam & Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.
- Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être, ou au delà de l'essence*, [M], Martinus Nijhoff.
- Pym, A. 1997. *Pour une éthique du traducteur*, [M], Editions de Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- Venuti, L. 1998. *The Scandals of Translation : Towards an Ethic of Difference*, Editions de Routledge, London.
- [俄]巴赫金，1998，《诗学与访谈》，[A]，钱中文主编：《巴赫金全集》，[M]，第5

- 卷，白春仁、顾亚铃等译，石家庄，河北教育出版社。
- [俄]巴赫金，1998，《文本对话与人文》，[A]钱中文主编：《巴赫金全集》，[M]，第4卷，白春仁、晓河、周启超等译，石家庄，河北教育出版社。
- [法]卡赛，1999，《中国古典文学在法国》，[A]，《法国汉学》[J]，第4辑，北京，中华书局。
- [法]程抱一，1984，《法国七人诗选》，[M]，长沙，湖南人民出版社。
- [法]程抱一/钱林森，2005，《文化汇通、精神提升与艺术创造》，[A]，《跨文化对话》[J]，第17辑，上海，上海三联书店。
- 刘述先，2006，《全球伦理与宗教对话》，[M]，石家庄，河北人民出版社。
- [美]斯蒂文森，1991，《伦理学与语言》，[M]，姚新中等译，北京，中国社会科学出版社。
- [美]斯维德勒，2006，《全球对话的时代》，[M]，刘利华译，北京，中国社会科学出版社。